

RADA PROGRAMOWA

Leon Gumański — przewodniczący
Karol Bal (Wrocław)
Bohdan Dziemidok (Gdańsk)
Czesław Głombik (Katowice)
Stanisław Jedynak (Lublin)
Józef Pawlak (Toruń)
Jan Such (Poznań)
Włodzimierz Tyburski (Toruń)
Lech Witkowski (Kraków)
Urszula Żegleń (Toruń)
Miroslaw Żelazny (Toruń)

KOMITET REDAKCYJNY

Józef Pawlak — redaktor naczelny
Tomasz Komendziński
Zbigniew Nerczuk — sekretarz
Włodzimierz Tyburski

Toruński Przegląd Filozoficzny

pod redakcją Józefa Pawlaka

Spis treści

Człowiek i kultura

JÓZEF PAWLAK Feliks Koneczny (1862 — 1949). W pięćdziesiątą rocznicę śmierci.....	7
FELIKS KONECZNY Różne typy cywilizacji.....	15
MIROSLAW ŻELAZNY Moralne aspekty ochrony dzieła sztuki.....	31
GILBERT LAROCHELLE De Kant à Foucault: Que reste-t-il du droit d'auteur?.....	41
JOLANTA ŻELAZNA Narodziny nihilizmu — epoka mitu, epoka prawdy.....	57
MAREK SZULAKIEWICZ Epistemologia i antropologia — pewność poznania i wolność człowieka.....	83
JAN NORMANN KNUTSEN Nacjonalizm i wizerunek własny Norwegów.....	99
<i>Z dziejów filozofii</i>	
ZBIGNIEW NERCZUK Platoński projekt prawdziwej retoryki w dialogu <i>Gorgiasz</i>	115
DARIUSZ BARBASZYŃSKI Istota poznania filozoficznego w myśli Platona.....	125
ADAM GRZELIŃSKI Harmonia i piękno w teorii Shaftesbury'ego.....	135
MARTA ŚLIWA Zmysł piękna w filozofii Francisca Hutchesona.....	151
TOMASZ KUPŚ Wątpienie a problem świadomości we wczesnych pismach Kierkegaarda.....	169
TOMASZ MICHAŁUK Triada znakowa i dziesięć klas znaków w formalizacji wybranych aspektów semiotyki C. S. Peirce'a dokonanej przez Maxa Bensego... <i>Recenzje</i>	187 205
Z życia naukowego.....	223

Platoński projekt prawdziwej retoryki w dialogu *Gorgiasz*

Dialog *Gorgiasz* — obok wielkiej krytyki sztuki retorycznej — zawiera również zarys retoryki „prawdziwej”, czyli takiej, która spełniałaby wymogi stawiane przez Platona każdej sztuce. Sokrates kreśli więc w dialogu pewien obraz idealnej retoryki i idealnego retora. Z jednej strony dokonuje się to w sposób negatywny przez krytykę ówczesnej formy retoryki i innych sztuk. Z drugiej strony Platon ustala kryteria sztuki oraz cel, ku któremu winna się kierować, i na podstawie tych rozstrzygnięć kreśli postać retoryki idealnej.

Motyw prawdziwej retoryki, czyli retoryki jako sztuki kulminuje w ostatniej części dialogu w dwu dłuższych fragmentach rozmowy z Kalliklosem, gdy po krytyce wielu sztuk Sokrates przystępuje do oceny ówczesnej polityki. Pytanie, które zadaje na wstępie, dotyczy tego, czy mówcy rzeczywiście „przemawiają w duchu najwyższego dobra, zmierzając do tego, żeby się przez ich mowy obywatele stawali jak najlepszymi, czy też i oni wychodzą na przypodobanie się obywatelom i swoim tylko własnym dobrem zajęci nie dbają o pospolite i niby z dziećmi małymi obcuja z tłumami, przyjemność im tylko chcąc sprawić, a czy tłum będzie przez to lepszy, czy gorszy, na tym im nic nie zależy?” (502e2 – 503a1)¹.

Kallikles nie chce udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Jego zdaniem wśród retorów jedni dbają o dobro swych słuchaczy, innym natomiast w ogóle na tym nie zależy. Na tej podstawie Sokrates twierdzi, że jedna postać retoryki jest pochlebstwem i *αἰσχροὶ ἀδμηγορία*, druga natomiast jest piękna. Jest nią ta postać retoryki, która podejmuje „pracę nad udoskonaleniem dusz współobywateli i walkę, która zawsze każe mówić to, co najlepsze; wszystko

¹ Platon, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 122.

jedno, czy to będzie miłe, czy miłe słuchaczom” (503a7–a9)². Jak dodaje Sokrates, owa piękna postać retoryki jest tylko postulatem i nigdy nie została jeszcze przez żadnego mówcę w Atenach urzeczywistniona. Nawet dawni osławieni politycy, tacy jak Temistokles, Kimon, Miltiades czy Perykles, nie posługiwali się prawdziwą retoryką, czyli retoryką w znaczeniu tego prawdziwego przywództwa, którego celem jest moralna reforma społeczeństwa.

Krytyka ówczesnych retorów prowadzi więc do rozdzielenia dwu rodzajów polityki — dobrej i złej oraz wyznacza pewien projekt retoryki prawdziwej. Jak cała koncepcja sztuki, tak i wizja nowej retoryki powiązana jest z wątkiem κόσμος. Podobnie jak w przypadku dobrego demiurga, dobrym retorem jest „dzielny mąż, który mówi zawsze z myślą o tym, co najlepsze, nie będzie mówił tak, czego bądź, tylko będzie miał jakiś cel na oku” (503d6–8)³. Ten doskonały mówca — tak jak demiurdzy — winien patrzeć na pewien έργον i przy tej pomocy układać mowę. Ze względu na ten cel mowa, podobnie jak każdy inny wytwór techniczny, winna być całością (όυστασις) zmierzającą do dzieła „uporządkowanego i uładzonego”.

Retor będący prawdziwym „technikiem”, skoro wiadomo już, że jego celem jest troska o ład i porządek duszy wyrażający się w sprawiedliwości i innych cnotach, w swoich mowach winien mieć na względzie dusze ludzkie! Winien więc baczyć na sprawiedliwość (δικαιοσύνη) i roztropność (σοφροσύνη), które są τάξις i κόσμησις duszy. Patrząc na ten jeden i jedyny cel, jakim jest uczynienie dusz słuchaczy sprawiedliwymi, prawdziwy retor będzie układał mowy dążąc do tego, „by stała się sprawiedliwość w duszach słuchaczy, a niesprawiedliwość wyszła i roztropność stała się, a wyuzdanie wyszło, i by inna cnota się pojawiła, a zło wyszło” (504e1–2)⁴.

Projekt prawdziwej retoryki przedstawiany w formie krytyki retoryki tamtych czasów pojawia się w jeszcze jednym fragmencie dyskusji z Kalliklosem (513d1–517a6). Sokrates powtarza w nim główne myśli dialogu oraz przedstawia warunki stawiane prawdziwej sztuce, tym razem w formie mniej teoretycznej a bardziej pogładowej. Z dwu rodzajów zajęć (παρασκευαί) opiekujących się ciałem czy duszą pierwszy dąży wyłącznie do przyjemności, drugi natomiast do dobra. Jednak tylko to drugie z nich, skierowane ku dobru, jest prawdziwą sztuką, która przynieść może pożytek państwu. Każdy więc, kto chce wykonywać jakąkolwiek działalność publiczną, musi przede wszystkim rozważyć, czy zna sztukę, za pomocą której chciałby przynieść pożytek państwu

² Ibidem, s. 123.

³ Ibidem, s. 124.

⁴ Ibidem, s. 126.

i obywatelom. Ten, kto podejmuje się jakiegokolwiek zadania, winien więc zastanowić się, czy miał dobrych nauczycieli tej sztuki i jakich udanych dzieł w tej dziedzinie już dokonał. Posługując się przykładem architektury, Sokrates głosi dalej: „I jeśli przy tym badaniu znajdziemy, że nauczycieli mieliśmy dobrych i sławnych i gmachów wiele i pięknych pod kierunkiem nauczycieliśmy wzniesli, a wiele i my sami, kiedyś już wyszli ze szkoły; otóż, gdyby z nami tak było, to jako ludzie myślący, możemy się brać do robót publicznych” (514b7–c4)⁵.

Te same warunki obowiązują polityków. Tak jak nierozumne byłoby podejmowanie się wielkich przedsięwzięć bez wiedzy i umiejętności w dziedzinie architektury i medycyny, tak samo i w dziedzinie polityki! Który bowiem z ówczesnych polityków jest „technikiem” w swej dziedzinie? Czy któryś z nich, pyta Sokrates, dzięki swej sztuce potrafił zmienić ludzi złych w dobrych, niesprawiedliwych w sprawiedliwych? Czy byli kiedykolwiek retorzy, których jedynym celem było uczynienie obywateli jak najlepszymi? Odpowiedź Platona brzmi: „nie”.

Z tej perspektywy Sokrates przedstawia jeszcze jedną krytykę całej ówczesnej polityki i jej najwybitniejszych przedstawicieli, a przede wszystkim Peryklesa, pod którego rządami Ateńczycy zamiast stać się sprawiedliwi i łagodniejsi, stali się „leniuchami”, „tchórzami”, „dzikszymi”, czyli „niesprawiedliwymi” i „gorszymi”. To samo dotyczy Kimona, Temistoklesa, Miltiadesa — wielkich polityków V wieku p.n.e. Żaden z nich nie potrafił, twierdzi Sokrates, uczynić współobywateli lepszymi, czego dowodem jest to, że przeciwko każdemu z nich zwrócili się ci sami obywatele, o których oni dbali: „A przecież ci ludzie, gdyby byli mężami dobrymi, jak ty powiadasz, nigdy by tego nie doznali. Przecież dobrzy woźnice z samego początku nie spadają z wozów, a kiedy podchowają konie i sami się lepszymi woźnicami staną, wtedy by mieli spadać! Nie — tak nie bywa ani w zawodzie woźnicy, ani w żadnej innej robocie” (516e2–7). I podsumowując: „Więc chyba prawdziwe były słowa poprzednie, że nie znamy żadnego dobrego polityka w tym państwie” (516e9–517a2)⁶.

Jak wynika z przedstawionych fragmentów, *Gorgiasz* nie jest wyrokiem na wszelką retorykę. Chociaż dotychczas nie było takich retorów czy polityków, którzy by prawdziwą retorykę uprawiali, to jednak nie oznacza to, że moc wymowy w ogóle nie może być związana z dobrem. To nie retoryka w ogóle, ale pewna postać retoryki uprawiana w ówczesnym czasie jest przedmiotem platońskiej krytyki. Prawdziwa retoryka winna być oparta

⁵ Ibidem, s. 142–143.

⁶ Ibidem, s. 147.

na wiedzy o sprawiedliwości — cnocie duszy. Retorzy muszą postępować wzorem „technika” wykonującego swe działania. Muszą więc znać naturę człowieka, winni umieć podać przyczynę swych działań oraz opanować metodę. W takiej wizji nie ma miejsca na jakąkolwiek przypadkowość działania. Retor nie może mijać się z prawdą, nie może ograniczać się tylko do sprawiania wrażenia, że wie, co jest dobre. Jego działania muszą być zawsze przyporządkowane tylko temu jednemu celowi, jakim jest dobro współobywateli.

Wreszcie, jako wielkie zwieńczenie całego dialogu, dyskusji na temat retoryki, koncepcji sztuki, dobra i zła, modeli życia w postaci *vita activa* i *vita contemplativa*, pojawia się ostatni ogromnie znaczący wątek, jakim jest wspaniała sokratejska obrona wyznawanych wartości oraz postawy życiowej. Jest to tzw. „druga apologia” ze względu na bezpośrednie nawiązania do procesu i mowy obronnej Sokratesa przedstawionej przez Platona w *Απολογία του Σωκράτους*. W *Gorgiaszu* w tej ostatniej odsłonie ujawnia się, jak ogromny wpływ wywarła na Platona osobowość Sokratesa. *Gorgiasz* jest bowiem przedostatnim dialogiem w wielkim szeregu dzieł związanych z procesem i śmiercią Sokratesa — rozpoczynającym się od *Eutyfrona*, przez *Obronę Sokratesa*, *Kritona*, właśnie *Gorgiasza* i późniejszego *Fedona* — w którym Platon oddaje hołd osobie swego nauczyciela. *Gorgiasz* jest też dialogiem o najsurowszym wydzwieku, gorzkim w swoim tonie, zdradzającym autentyczne zwątpienie pozbawionego złudzeń Platona w możliwość reformy otaczającej go rzeczywistości.

Kto wie, czy nie prawdziwie słuszne jest twierdzenie, że cały dialog w wielości swych wątków zmierzał do tego jednego celu — do wykazania, że sokratejska postawa jest tą autentyczną polityką, a wymowa, jaką się posługiwał Sokrates, tą rzetelną sztuką retoryczną! Sokrates urasta do rangi idealnego retora i polityka, prawdziwego „technika” w dziedzinie sprawiedliwości i dobra. Okazuje się, że Sokrates jest największym platońskim argumentem. W jego osobie i działalności znajduje urzeczywistnienie teoria sztuki prawdziwej i życia filozoficznego. Jest to najbardziej podniosły i wzruszający wątek w dialogu, który też wieńczy dzieło stanowiąc podsumowanie wszelkich rozważań. Natychmiast po nim pojawia się mit eschatologiczny — pierwszy z wielkich platońskich mitów. W ten sposób uczeń składa hołd swemu wychowawcy.

Znawcy Platona bez wątplenia odnotują wielość nawiązań istniejących pomiędzy *Obroną Sokratesa* a tą „drugą apologią” oraz z jednej strony ciągłość, a z drugiej wielkie zmiany, które zachodzą w sokratejskiej perspektywie. Do najwspanialszych, charakterystycznie sokratejskich wątków w *Obronie Sokratesa* należy motyw otwierający pierwszą z mów. Jej początek oparty jest bowiem na dwu przeciwstawieniach. Pierwszym z nich jest przeciwstawienie oskarżycieli — retorów, którzy tak wspaniale umieją przekonywać, że sam Sokrates prawie

się zapomniał i uwierzył w ich słowa — oraz Sokratesa — ignoranta w tej dziedzinie, tego, który ani trochę mówić nie umie. Gdy weźmie się pod uwagę rozważania J. A. Coultera, który w swej analizie sokratejskich mów pokazuje, że jak niewiarygodną maestrią ten „ignorant” konstruuje swoją wypowiedź, świadomie igrając z przyjętymi regułami retorycznymi, tworząc wariacje oparte na istniejących wzorcach, nie może być wątpliwości, że sokratejskie — czy też platońskie wyznanie „słabości w słowie” jest zabiegiem retorycznym⁷. „Retorycznym” jednak w innym znaczeniu — nie w tym, w którym słowem tym posługiwałby się poeta Meletos czy mówca Lykos. Najwyższą wartością mowy, celem sztuki retorycznej wyznawanej przez Sokratesa jest bowiem prawda, a nie przekonywanie dla samego przekonywania. To prawda oraz fałsz tworzą drugie przeciwstawienie, zgodnie ze słowami Sokratesa, który na wstępie zwraca się do słuchaczy: „żebyście mi darowali sposób mówienia — on tam będzie może gorszy, może lepszy — a na to tylko patrzyli i na to tylko zważali, czy ja słusznie mówię, czy nie; bo to jest zaleta sędziego, a mówcy mówić prawdę” (18a)⁸.

Sokrates nie tylko nie przedstawia się w *Obronie* jako retor czy nauczyciel cnoty, ale zdecydowanie przeczy, by zajmował się polityką. We fragmencie kończącym pierwszą mowę obronną głosi swoją niechęć do polityki w takiej formie, w jakiej uprawiana była w Atenach. Niechęć spowodowaną głosem demona, który odradzał mu, by kiedykolwiek zajmował się polityką, ponieważ działalność ta musi prowadzić do śmierci: „Bo wiercie mi obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie” (31de)⁹.

Obrona jest więc odżegnanie się Sokratesa od tej formy polityki, jaką uprawiano w Atenach, oraz tej formy nauczania, jaką zajmowali się sofisci i retorzy. Politykom i sofistom przeciwstawiony jest motyw człowieka prywatnego, ani zawodowego polityka, ani nauczyciela, który całym swym życiem dba o pożytek współobywateli, nie troszcząc się o poklask i nie cofając się przed żadnymi słowami, w dobrej sprawie żądającego współobywateli niby „błąk z ręki boga puszczony” (30e)¹⁰.

⁷ J. A. Coulter, *The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defence of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*, Harvard Studies in Classical Philology, t. 68, 1964, s. 269–299.

⁸ Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] idem, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984, s. 246.

⁹ Ibidem, s. 270–271.

¹⁰ Ibidem, s. 269.

Po kilkunastu latach Platon wraca w *Gorgiaszu* do wielu wątków, które pojawiły się w *Obronie Sokratesa*, dokonując powtórnego rozliczenia postawy Sokratesa w czasie procesu, co więcej — uzasadniając jego stanowisko! Tym razem jednak Sokrates wypowiada zdumiewające słowa. Ten, który w *Obronie* oznajmił, że całe życie unikał polityki, dla swoich prześmiewców stając się symbolem życia bezużytecznego — kontemplacyjnego, mówi w *Gorgiaszu*: „Uważam, że ja jeden spośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny spośród współczesnych uprawiam działalność społeczną. A że nie dla przypodobania się mówię te słowa, z którymi się zawsze odzywam, ale mając to, co najlepsze, na oku, nie to, co najprzyjemniejsze, i nie chcę urządzać tego, co ty pochwalasz, tych figlarnych popisów, dlatego nie będę miał co mówić przed sądem” (521d5 — e2)¹¹. Sokrates jest więc wedle własnych słów politykiem, i to takim, który realizuje prawdziwą politykę.

Ten tak ważny w dialogu wątek jest odpowiedzią na jeden z argumentów Kalliklesa, który w swej pierwszej wielkiej tyradzie dowodził mocy retoryki oznajmiając, że gdyby został postawiony przed sądem, Sokrates nie byłby się w stanie wybronić, ponieważ nie zna się na retoryce. Słowa Kalliklesa brzmią w dialogu jak przepowiednia, która spełniła się przed więcej niż dekadą: „Przecież dzisiaj, gdyby cię kto wziął, czy innego takiego, i do więzienia kazał zaprowadzić, mówiąc, żeś zbrodnię popełnił, choćbyś był całkiem niewinny — to wiesz, że nie umiałbyś sobie dać rady, tylko by ci się w głowie kręciło i z otwartymi ustami stałbyś, słowa nie umiając powiedzieć; a w sądzie się znalazłszy, choćby się oskarżyciel trafił lichy i bałwan ostatni, wyrok śmierci byś dostał, gdyby mu się podobało proponować dla ciebie śmierć” (486a7 — b4)¹².

Nieznamość retoryki zdaniem Kalliklesa pociąga za sobą największe zło, ponieważ grozi życiem bez czci, utratą wszystkiego, a nawet śmiercią. Odpowiedź Sokratesa ujawnia jednak wielką różnicę celu i wartości, jaka zachodzi pomiędzy postawami reprezentowanymi przez obu rozmówców: „Nie zgadzam się, Kalliklesie, żeby po twarzy brać niesprawiedliwie największą było hańbą, ani jeśliby kto ranił ciało moje albo mi oderznął mieszek — przeciwnie, gdyby ktoś bił i mnie, i moich niesprawiedliwie i ranił, toby i brzydsze było i gorsze dla niego niż dla mnie, podobnie jak i kradzież, i zaprzędawanie wolnego w niewolę, i rabunek, i w ogóle jakakolwiek zbrodnia popełniona na mnie i na moich

bliskich, i gorsza i bardziej haniebna jest dla zbrodniarza niż dla mnie, który bym jej był ofiarą” (508d6 — e6)¹³.

Okazuje się, że to zło, które, jak twierdził Kallikles, oddalić można za pomocą retoryki, nie jest złem największym. W ten sposób Platon odpowiada na zarzut, zgodnie z którym historycznemu Sokratesowi zabrakło znajomości retoryki, by móc wybronić się przed zarzutami i uniknąć skazania. Śmierć, mówił Sokrates już w platońskiej *Obronie* i powtarza to w *Gorgiaszu*, nie jest największym złem, a celem człowieka nie jest to, by żyć jak najdłużej! A nawet gdyby przyjęto się takie założenie, na czym miałyby polegać nadzwyczajna, przewyższająca inne sztuki wielkość retoryki? Czym różniłaby się od umiejętności sternika czy maszynisty wojskowego, którzy skromnie i za małą opłatą ratują ludzkie życie? Ich przykład dowodzi tego, że wartością nie jest życie byle jakie. Jak mówi Sokrates: „A jeśli ktoś w tym, co jest od ciała cenniejsze, w duszy liczne choroby nosi i nieuleczalne, takiemu niby to warto żyć by się przysłużył, gdyby go z morza czy z sądu, czy skąd tam inąd wyratował? On przecież wie, że podłemu człowiekowi lepiej nie żyć. Bo złe musi być jego życie” (512a5 — b2)¹⁴.

Prawdziwym celem człowieka nie jest więc przetrwanie za wszelką cenę, choćby za pomocą pochlebnej retoryki, zmuszającej do upodabniania się do tyrana czy ludu. Jest nim natomiast troska o to, by jak najlepiej przeżyć czas, który został człowiekowi przeznaczony. Ten cel, ta prawdziwa hierarchia wartości przedstawiona w kończącej dialog części, pozwala Platonowi wygłosić jeszcze jedną obronę Sokratesa, uzasadniającą całą zdumiewającą postawę filozofa w czasie procesu, i wytłumaczyć fakt skazania. Platónski Sokrates okazuje się uosobieniem prawdziwego retora — człowieka w pełnym tego słowa znaczeniu dobrego, który zostaje skazany, ponieważ do końca nie posługiwał się „pochlebczą” retoryką, mając na uwadze wyłącznie prawdziwe dobro współobywateli. Stąd też — wedle ostatnich słów Sokratesa — gdyby miał umrzeć z powodu braku pochlebnej retoryki, łatwo byłoby mu znieść śmierć: „Ale gdybym umierał przez brak wymowy, która schlebia, to dobrze wiem, że byś zobaczył, jak spokojnie znoszę śmierć. Bo samego umierania nikt się nie boi, kto nie jest doszczętnie obrany z rozumu i z odwagi, ale się krzywdy drugich boi. Bo zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich” (522d7 — e4)¹⁵.

Wszystko wskazuje na to, że ten wariant rzeczywiście się dokonał. Platon po kilkunastu latach rozlicza się więc z retoryką — nie tylko z retorem Lykonem,

¹¹ Platon, *Gorgiasz*, s. 155.

¹² Ibidem, s. 90.

¹³ Ibidem, s. 133.

¹⁴ Ibidem, s. 139.

¹⁵ Ibidem, s. 158.

ale triumfującą mocą wymowy — i tymi wszystkimi, którzy umieli przekonać sędziów o winie filozofa Sokratesa. Wątek „prawdziwego” retora, którego uosobieniem jest Sokrates, stanowi kulminację całego dialogu. Na przykładzie swego mistrza Platon obrazuje wątek tak istotny w jego koncepcji sztuki, mianowicie wątek nierozłączności prawdziwej sztuki i prawdy.

Interesujący jest fakt, że wątek prawdziwej retoryki reprezentowanej przez Sokratesa w dialogu obejmuje wiele odniesień do twórczości retora z Leontinoi. W wielu aspektach wypowiedzi Sokratesa w platońskim *Gorgiaszu* nawiązują do słów Gorgiasza zawartych bądź w *Pochwale Heleny*, bądź w *Obronie Palamedesa*. Dla obu — Gorgiasza i Sokratesa — wielką wartością mowy jest prawda. Przypomnijmy słynne zdanie otwierające *Pochwałę Heleny*, w którym wyrażone jest przekonanie, iż prawda jest ozdobą mowy, innymi słowy porządek (κόσμος) mowy wynika z jej prawdy. Jest ona wartością równą temu, czym dla miasta są dzielni obywatele, dla ciała piękno, dla duszy mądrość, a dla czynu cnota. Prawda nabiera również ogromnego znaczenia w mowie Palamedesa, w której heros — tak samo jak Sokrates w platońskiej *Obronie* oraz w „drugiej apologii” — skarży się na niemożność bezpośredniego pouczenia o prawdzie, konieczność posługiwania się przekonującym słowem oraz trudności wynikające z tej sytuacji. Zestawmy słowa Palamedesa oraz Sokratesa:

Obrona Palamedesa (4):

„Od czego mam zacząć swoje wywody? co mam powiedzieć najpierw? Jaki kierunek nadać swojej obronie? Bezzasadne bowiem oskarżenie wprawia człowieka w oczywisty popłoch, ten zaś z konieczności jest przyczyną niedostatku słów; obym nie doświadczył tego sam przez tę prawdę i taką konieczność — nauczycieli bardziej narażających na niebezpieczeństwo niż pobudzających przemyślność”¹⁶.

Gorgiasz (522b3–c2):

„Otóż to samo, wiem i ja, żeby się i ze mną działo, gdybym się w sądzie znalazł, bo ani im przyjemności nie potrafię wymienić, o które bym się dla nich wystarał, a oni je mają za dobrodziejstwo i pożytek, podczas gdy ja ani tym nie zazdroszczę, którzy się o nie starają, ani tym, dla których się tamci starają. A jeżeli ktoś powie, że albo młodszych psuję, usuwając im grunt pod nogami, albo starszych obmawiam i gromię, mówiąc im gorzkie słowa czy to w życiu prywatnym, czy w publicznym, to ani prawdy nie będę mógł powiedzieć, że:

¹⁶ Tłum. J. Gajda (*Sofiści*, Warszawa 1989, s. 240). Ten istotny fragment J. A. Coulter (*The Relation*, s. 281) tłumaczy: „and because of this perplexity I must necessarily be at a loss with regard to my defense, unless I learn something from the truth itself and present necessity, teachers more dangerous than resourceful”.

‘sprawiedliwie ja to wszystko mówię i ja właśnie dbam o waszą sprawę sędziowie’, ani nic innego nie powiem”¹⁷.

Wydaje się, że właśnie do tego wątku podkreślającego prymat prawdy, ale i zarazem trudności w jej komunikowaniu, nawiązywał Platon w *Gorgiaszu*, gdy zgodnie z gorgiańską *Obroną Palamedesa* dzielił domenę namowy na namowę pouczającą i tworzącą mniemanie. I znowu ogromnie ciekawe są związki między Platonem a Gorgiaszem. Nie ulega wątpliwości, że obaj byli świadomi problemu, jakim jest zagadnienie możliwości pouczenia, czyli „przekazania prawdy” w sądach. Wątek ten, obecny już w gorgiańskiej *Obronie Palamedesa*, zaznacza się zarówno w platońskiej *Obronie Sokratesa*, jak i w *Gorgiaszu*, w którym sam Sokrates podkreśla niemożność pouczenia o prawdzie w sądzie (455a5–6): „Boćby przecie i nie potrafił [sc. retor] tłum takiego w krótkim czasie nauczyć takich wielkich rzeczy”¹⁸. Trudność pouczenia, jak można wnioskować z platońskiej *Obrony*, dotyczy nie tylko retorów, ale i spotkała samego Sokratesa, gdy stanął przed sędziami jako oskarżony w tragicznie zakończonym procesie: „Tak, że jakem na początku mówił, ja bym się dziwił, gdyby mi się w tak krótkim czasie udało wyjąć wam z uszu te liczne a zastarzałe oszczerstwa” (24a)¹⁹.

Nie są to jedyne paralele pomiędzy postawą Palamedesa z gorgiańskiej mowy a stanowiskiem Sokratesa. Zarówno Palamedes, jak i Sokrates zginęli, ponieważ obaj całkowicie zrezygnowali z pochlebstwa, błagań czy płaczu²⁰. Ich porażka — obaj przecież zostają skazani — jest więc wynikiem pewnego systemu wartości, wedle którego wszelkie schlebianie i przypodobanie się sędziom dla ocalenia życia jest niegodne prawdziwego męża. Jest to efekt hierarchii wartości, w obu wypadkach zbliżonej, w której doznawanie krzywd prowadzące nawet do śmierci nie jest największym niebezpieczeństwem, lecz jest nim niesława (Palamedes) czy — w przypadku platońskiego Sokratesa — niegodziwość (*ádikia*). Widać to doskonale w *Obronie Palamedesa* rozpoczynającej się od słów: „Oskarżenie i obrona nie o śmierci decydują; natura bowiem jawnym wyrokiem wyrok śmierci wydała na wszystkich śmiertelnych, którym podlega życie. Obawa moja dotyczy czci i hańby, tego, czy przyjdzie mi umrzeć we czci, zgodnie z wyrokiem natury, czy też śmierć zostanie mi zadana

¹⁷ Platon, *Gorgiasz*, s. 157.

¹⁸ Ibidem, s. 31.

¹⁹ Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 256.

²⁰ Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin—Zürich 1968¹⁴ (82 DK 11a, 33), oraz Platon, *Obrona Sokratesa* (38de), s. 282.

gwałtem w największej hańbie z powodu najstraszniejszej winy²¹ — oraz w końcowym fragmencie tekstu: „A dla mężów dobrych bardziej pożądana winna być śmierć niż niesława, tamta bowiem jest kresem życia, ta zaś — życia chorobą”²².

Zdumiewające są te analogie pomiędzy gorgiańskim Palamedesem a platońskim Sokratesem! Gdy połączy się je z wieloma innymi obecnymi w dialogu nawiązaniem do twórczości Gorgiasza nasuwa się wniosek, że intencją Platona jest pokazanie Gorgiaszowi — równie głęboko zainteresowanemu zagadnieniem sztuki retorycznej i świadomemu wielu problemów z tym związanych — jak blisko był prawdy i jak nie potrafił wyciągnąć należytych wniosków ze swych własnych przemyśleń.

Plato's Project of the true Art of Rhetoric in the Dialogue *Gorgias*

Summary

The author argues that one of the main topics of the dialogue *Gorgias* is Plato's description of the true art of rhetoric opposed to the rhetoric represented by the Sophists. The discussion concerning this problem culminates in the third and last part of the dialogue (Socrates v. Kallikles). Plato subordinates the rhetoric to the certain model of the art, according to which the true art should know the nature of its subject and be able to explain or to give a reason of the nature of its own applications.

This definition of the art is a fundament of Plato's criticism of the rhetoric — that is politics — of those days. Plato claims that it should be rather called flattery, experience and routine than the true politics. There are no politicians in Athens who would act aiming at justice of their citizens. Thus the politicians do not deserve the name of technicians, because their decisions are not based on the knowledge of that what is good for the soul.

The final point of the dialogue so called „second apology” — that is the presentation of the Socrates as the only true rhetorician and politician — the embodiment of the true politics.

(tłum. Zbigniew Nerczuk)

DARIUSZ BARBASZYŃSKI

Istota poznania filozoficznego w myśli Platona

Mówi się czasem, że wielkich myślicieli rozpoznajemy po nośności kulturowej ich koncepcji. W przypadku dzieł Platona ta prawidłowość sprawdza się nieustannie. Jego dialogi znikają z księgarń, mimo że są coraz droższe. Dlaczego tak się dzieje? Widocznie czytelnik czuje się swojsko w świecie platońskim — dostrzega w nim obecność własnych pragnień i nadziei. Podobne procesy dokonują się oczywiście w świadomości myśliciela, gdy czyta prace ateńskiego mędrca. Jednak dla niego platonizm jest także sugestyjnym przejawem filozoficznego ducha, opisem horyzontu sensu, w którym myślenie o rzeczywistości może być prawomocne. Czyni więc z jego refleksji paradygmatyczny wzór, z którym porównuje własne, prywatne myślenie.

Warto jednak zastanowić się, czy filozoficzny projekt Platona jest rzeczywiście paradygmatyczną strukturą? Czy stanowi wewnętrznie spójny system, w którym problemy dotyczące istoty bytu mogą być przekonywająco i precyzyjnie rozwiązane? Istnieje bowiem kilka nierozwiązanych kwestii, które uzasadniają sformułowanie powyższych wątpliwości. Dialogi są przecież przekazem dydaktycznym, spisany dla potrzeb Akademii. Można powiedzieć, że są to nauki popularne, w których nie ma wyjaśnień trudniejszych kwestii filozoficznych. Ponadto wiemy już dzisiaj, że nie wszystkie zachowane dzieła Platona okazały się pracami autentycznymi¹. Dodatkowym wzmocnieniem tych wszystkich wątpliwości są również uwagi samego filozofa kwestionujące możliwości pisma w przekazie treści filozoficznych².

¹ Obecnie większość badaczy przypisuje Platonowi autorstwo ok. 30 dialogów (licząc *Listy* jako jeden dialog). Sądzi się, że autorem *Alkibiadesa II*, *Hipparchosa*, dialogu *Amatores*, *Teagesa*, *Klitofona* i *Minosa* jest inna osoba. Podważa się również autentyczność *Listu I* i *II*. Zob. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. 1, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy „PAX”, Warszawa 1998, s. 159–161.

² Takie wątpliwości sformułował Platon w *Fajdosie*. Stwierdził, że „ten, co myśli, że

²¹ 82 DK B 11a, 1, tłum. J. Gajda, w: *Sofiści*, s. 239.

²² 82 DK B 11a, 35, tłum. J. Gajda, w: *Sofiści*, s. 247–248.